

فصلنامه ادبیات و زبان‌های محلی ایران زمین

(نشریه علمی)

سال یازدهم - شماره دوم - تابستان ۱۴۰۰ - شماره پيوسته ۳۲

بن‌مایه‌های اساطیری در منتخبی از قصه‌های بختیاری و کهگیلویه و بویراحمد

(ص ۸۵-۱۰۹)

فرشته روستا^۱، محمدرضا معصومی (نویسنده مسئول)^۲، جلیل نظری^۳

📧: 20.1001.1.2345217.1400.11.2.5.0

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۹۹/۱۲/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۲۳

چکیده

بن‌مایه‌های اساطیری در قصه‌های عامیانه مردم بختیاری و کهگیلویه و بویراحمد نمود بارزی دارند. در این پژوهش و با توجه به اهمیت موضوع و جایگاه فرهنگ و ادبیات عامه در پژوهش‌ها، به بررسی و تحلیل بن‌مایه‌های اساطیری در منتخبی از قصه‌های عامیانه مکتوب در بین مردم بختیاری و کهگیلویه و بویراحمد پرداخته شده است. این پژوهش به شکل بنیادی، بر پایه مطالعات کتابخانه‌ای و به روش تحلیل محتوای کیفی انجام شده است. در این پژوهش، سی قصه از قصه‌های محلی این اقوام؛ از جمله اوسانه‌های لردگان، افسانه‌های چهارمحال و بختیاری، افسانه‌های بختیاری، بخارای من ایل من و طنز و حماسه بویراحمدی انتخاب گردیده و بررسی و تحلیل شده است. نتیجه این پژوهش نشان می‌دهد که مهم‌ترین بن‌مایه‌های اساطیری در این قصه‌ها، موضوعاتی چون حضور دیوان و پریان، اسب بالدار، کوه، پیکرگردانی انسان به حیوان، توصیف موجودات خارق‌العاده و ... است. همچنین بسیاری از بن‌مایه‌های اساطیری رایج در قصه‌های این اقوام، بازمانده از اساطیر ایران باستان است که نمونه‌های مشابهی نیز در شاهنامه فردوسی دارد.

کلمات کلیدی: بن‌مایه‌های اساطیری، قصه‌های عامیانه، قوم بختیاری، کهگیلویه و بویراحمد.

^۱. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد یاسوج، دانشگاه آزاد اسلامی، یاسوج، ایران.

E-mail : info.rosta22@gmail.com

^۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد یاسوج، دانشگاه آزاد اسلامی، یاسوج، ایران.

E-mail: masomi25@iauyasooj.ac.ir

^۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد یاسوج، دانشگاه آزاد اسلامی، یاسوج، ایران.

E-mail : jnazari1334@yahoo.com

۱. مقدمه

بن‌مایه‌های اساطیری از دیرباز تاکنون جایگاه مهمی در قصه‌های عامیانه داشته و دارند و این قصه‌ها سرشار از بن‌مایه‌ها و جلوه‌های اساطیری از جمله کوه، درخت، پرنده، اسب، دیوان و... هستند (ر.ک: هینلز، ۱۳۹۳: ۲۳۶). چنانکه اشاره شد، کوه، اسب بالدار، حیوانات سخن‌گو، کیوتر، پریان، دیوان و پیکرگردانی از مهم‌ترین مبانی اساطیری در قصه‌های عامیانه به شمار می‌روند.

۱-۱. بیان مسئله

در این پژوهش هدف آن است تا با استفاده از قصه‌ها و افسانه‌های محلی و قومی، به بررسی جایگاه موضوع بن‌مایه‌های اساطیری در منتخبی از قصه‌های عامه بختیاری و کهگیلویه و بویراحمد پردازیم. گفتنی است که ادبیات شفاهی مردم بختیاری و کهگیلویه و بویراحمد به علت موقعیت محیطی خاص از جمله کوهستانی بودن منطقه و صعب‌العبور بودن بعضی راه‌های آن، کمتر در معرض دگرگونی یا آمیختگی فرهنگی قرار گرفته است؛ به همین لحاظ از اصالت و دست‌نخوردگی خاصی برخوردار است (ر.ک: آسمند و خسروی، ۱۳۷۷: ۷ و احمدیان، ۱۳۸۷: ۲۹). دلیل انتخاب قصه‌های این مردم نیز همین موضوع بوده است. همچنین می‌توان به این موضوع اشاره کرد که فرهنگ بومی آنان سرشار از بن‌مایه‌های اسطوره‌ای است که ضمن ریشه‌داشتن در فرهنگ ایران باستان، امروزه نیز با همان سبک و سیاق گذشته پویا و زنده است و به‌وسیله مردم این نواحی برپا داشته می‌شود (ر.ک: بختیاری، ۱۳۶۲: ۵۶ و آسمند جوتقانی، ۱۳۸۰: ۴۷). در این پژوهش، به بررسی و تحلیل بن‌مایه‌های اساطیری از جمله کوه، درخت، پریان و... در منتخبی از قصه‌های مردم بختیاری و کهگیلویه و بویراحمد می‌پردازیم. سپس نمونه‌های مشابه اساطیری این مردم را که در شاهنامه فردوسی نمود دارند، ذکر و تحلیل می‌کنیم. اهمیت چنین پژوهش‌هایی در این است که از طریق آن‌ها می‌توان به بسیاری از آداب و رسوم، باورها، ارزش‌ها و بایده‌ونبایدهای صاحبان این افسانه‌ها و قصه‌ها پی برد.

۲-۱. روش پژوهش

روش پژوهش حاضر، از نظر هدف، بنیادی و از حیث گردآوری داده‌ها، بر پایه مطالعات کتابخانه‌ای و به روش تحلیل محتوای کیفی انجام شده است؛ زیرا پژوهشگر داده‌های پژوهشی خود را درباره بن‌مایه‌های محلی و اساطیری با تحلیل آن‌ها در منتخبی از قصه‌های عامه مردم بختیاری و کهگیلویه و بویراحمد، از منابع و اسناد کتابخانه‌ای، جمع‌آوری کرده است.

در این پژوهش و در گام نخست، موضوع موردنظر با اهداف منطقی و علمی، انتخاب و در گام دوم، با بررسی ادبیات، منابع و اسناد مرتبط با موضوع پژوهش، مؤلفه‌های متناسب با انواع بن‌مایه‌های اسطوره‌ای در منتخبی از قصه‌های عامه مردم بختیاری و کهگیلویه و بویراحمد شناسایی شد. در گام

سوم، با اتخاذ رویکرد پژوهش مبتنی بر روش تحلیل محتوای کیفی، ویژگی‌ها و مقوله‌های مربوط به انواع بن‌مایه‌های اساطیری در قصه‌های منتخب پژوهش، استخراج و در نهایت، با ادغام و تلفیق مقوله‌های مشابه، مؤلفه مناسب تحلیل، استنتاج و مفهوم‌سازی گردید. ابزار گردآوری داده‌ها، یادداشت‌برداری سنتی (ر.ک: صادقی فسلی و عرفان‌منش، ۱۳۹۴: ۷۵) در ارتباط با بن‌مایه‌های اساطیری در منتخبی از قصه‌های مردم بختیاری و کهگیلویه و بویراحمد است. شیوه گردآوری داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای بوده است.

در این پژوهش، پس از مطالعه قصه‌های مکتوب موجود در فرهنگ بختیاری و کهگیلویه و بویراحمد؛ از جمله کتاب‌های «اوسانه‌های لردگان» از جهان‌بخش تهماسبی، «افسانه‌های چهارم‌حال و بختیاری» از علی آسمند و حسین خسروی، «افسانه‌های مردم بختیاری» از کنایون لیموجی، «بخارای من، ایل من» از بهمن‌بیگی و «طنز و حماسه بویراحمدی» از عبدالله ولدی جهان‌آباد، به بررسی آن دسته از قصه‌هایی که به نوعی، بن‌مایه‌های محلی مختلف مربوط به موضوع پژوهش را نشان می‌دهد، پرداخته شده است. در این پژوهش، سی قصه زیر بررسی گردیده است: «آهوچه»، «زن زیبا و شکارچی»، «بیگ سور»، «سیب سرخ»، «آمن قره»، «هفت‌خواهران»، «هفت‌برادران»، «پسر خوشبخت»، «کره‌اسب سیاه»، «ماه‌تی‌تی»، «پیرزن و کدو»، «خرس و زن بیچاره»، «دسته‌گل قهقهه»، «دو خواهر»، «پادشاه و هفت پسرش»، «کلاغ»، «حسن ماهیگیر»، «خبر و شر»، «سراره پاتیشه»، «هفت‌برادر و یک خواهر»، «گرزه و دیزه»، «دختر موطلایی»، «الازنگی و تمتی»، «سه پسر و یک دختر شاه»، «دیو هفت‌سر»، «مثل روباه و دالو»، «الازنگی»، «الازنگی و جیرنال»، «آل» و «درخت وول».

در روش پژوهش، محتوای کیفی را می‌توان روش تحقیقی برای تفسیر ذهنی - محتوایی داده‌های متنی از طریق فرایندهای طبقه‌بندی نظام‌مند و طراحی الگوهای شناخته‌شده دانست (ر.ک: ایمان، ۱۳۸۸: ۱۷۲). تحلیل محتوای کیفی به پژوهشگران اجازه می‌دهد اصالت و حقیقت داده‌ها را به گونه ذهنی؛ ولی با روش علمی تفسیر کنند.

۳-۱. پیشینه پژوهش

با توجه به بررسی‌های انجام‌شده و جستجوهای کتابخانه‌ای در مجلات و پایگاه‌های معتبر علمی، در مورد بن‌مایه‌های اساطیری در قصه‌های عامه مردم بختیاری و کهگیلویه و بویراحمد، مطالعات و پژوهش‌هایی انجام گرفته است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. «باور بلاگردانی در قوم بختیاری» از محمود آقاخانی بیژنی و همکاران که در دوماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه، سال ۵، شماره ۱۴، خرداد و تیر ۱۳۹۶، صص ۶۷-۴۹ به چاپ رسیده است. در این پژوهش، نویسندگان به بحث و تحلیل موضوع آیین قربانی در فرهنگ قوم بختیاری پرداخته‌اند و

بن‌مایه‌های آیین قربانی از جمله بریدن سر حیوان در نوک کوه و کنار آب‌ها، مالیدن خون بر سر و صورت و... اشاره کرده‌اند.

۲. «سیمای پری و زنان پری‌وار در قصه‌های عامیانه هرمزگان» از بدریه زارعی که در مجله پژوهش‌های فرهنگی هرمزگان، شماره ۶ و ۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، صص ۱-۲۶ چاپ شده است. نویسنده در این پژوهش بدین نتیجه رسیده است که پری به عنوان موجودی فرازمینی یا ماورایی از طریق اسطوره‌ها به فرهنگ عامه و به‌ویژه قصه‌های عامیانه راه یافته است. در قصه‌های عامیانه مردم هرمزگان، پری در رهگذر سیر تحول و پیکرگردانی عقلانی و خردگرای اساطیری، جلوه‌ای زمینی و باورپذیر یافته است و به دختری زیبارو و پری‌چهره تبدیل شده است و سیمای دوگانه پری؛ یکی زیبایی و دلفریبی و دیگری، پایان تلخ و مرگ، از جمله خویشکاری پریان در قصه‌های عامیانه مردم هرمزگان است.

۳. «نشانه‌های سرشت اساطیری افراسیاب در شاهنامه» از سجاد آیدنلو در مجله پژوهش‌های ادبی، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۲، صص ۷-۳۶، پژوهش دیگری در این زمینه است. نویسنده در این پژوهش ابتدا به معرفی شخصیت افراسیاب و نظریات گوناگون درباره این شخصیت پرداخته است و سیر تحول این شخصیت و نمادهای مربوط به آن را به نمایش می‌گذارد. اینکه افراسیاب به هیأت باد درمی‌آید یا در آب پنهان می‌شود و... نشان از پیکرگردانی شخصیت اسطوره‌ای به شمار می‌رود.

۴. «بازتاب باورهای اساطیری رستنی‌ها در شاهنامه فردوسی» از سید کاظم موسوی و غلامحسین مددی که در مجله زبان و ادبیات فارسی، سال ۱۸، شماره ۱۷، بهار ۱۳۸۹، صص ۱۶۱-۱۹۲ چاپ شده است. نویسندگان در این پژوهش، به موضوع رستنی‌های گیاهی از خون انسان در شاهنامه فردوسی اشاره کرده‌اند. آنان به این نتیجه رسیده‌اند که در آغاز و باورهای اساطیری، انسان و نبات یکی هستند و انسان تبار(نژادی) نباتی دارد که بازتاب این موضع را می‌توان در شخصیت‌های چون کیومرث، فریدون و سیاوش مشاهده کرد.

۵. «بن‌مایه‌های اسطوره‌ای مربوط به پرندگان در افسانه‌های لری» از سودابه کشاورزی و همکاران در دو ماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه، سال ۷، شماره ۲۷، مرداد و شهریور ۱۳۹۸، صص ۷۳-۹۶ چاپ شده است. نویسندگان پژوهش به این نتیجه رسیده‌اند که پرندگانی چون عقاب، سیمرغ، کلاغ، جغد، قو، کبوتر و گنجشک با خویشکاری‌هایی مثبت لری حضور دارند که این مسئله نشان‌دهنده محبوبیت این پرندگان در میان مردم لر زبان است.

۶. «تبیین و تحلیل بن‌مایه‌های اساطیری در قصه «درخت زندگی» از عظیم جبارناصرو که در دو ماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه، سال ۸، شماره ۳۱، فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۹، صص ۹۷-۱۱۹، به چاپ رسیده است. نویسنده در این پژوهش، به مسئله ثبت و نقد قصه «درخت زندگی» در منطقه کوهمره سرخی فارس پرداخته است. وی همچنین به محورهای اصلی این قصه از جمله مسئله زایش،

اشاره به درخت انار و همچنین انجیر به‌منزله نمادهای باروری، گذر قهرمان و همراهانش از شش خوان برای بازگشت به خانه و حضور ایزد سروش به‌عنوان یاریگر پرداخته است.

۷. «بررسی بن‌مایه‌های اساطیری در افسانه سیستانی نهنگ بور و شهزاده» از سید مهدی رحیمی و همکاران در نشریه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۱۶، شماره ۵۸، پاییز ۱۳۹۷، صص ۹۳-۱۲۵ چاپ شده است. نویسندگان در این پژوهش به این نتیجه رسیده‌اند که داستان «نهنگ بور و شهزاده»، یکی از داستان‌های عامیانه سیستانی است که از لحاظ بن‌مایه‌های اساطیری از غنای بسیاری برخوردار است و این امر به‌نوبه خود، لزوم توجه بیشتر به فرهنگ بومی و داستان‌های عامیانه سرزمین سیستان را نشان می‌دهد.

۸. «بررسی بن‌مایه‌های اساطیری در داراب‌نامه طرسوسی» از امیرعباس عزیزی‌فر که در نشریه متن‌شناسی ادب فارسی، سال ۷، شماره ۴ (پیاپی ۲۸)، زمستان ۱۳۹۴، صص ۱۰۱-۱۱۸ چاپ شده است. نویسنده در این پژوهش ضمن معرفی و شیوه تأثیرپذیری داراب‌نامه طرسوسی به‌نقد اسطوره‌ای و مباحث مربوط به آن در این اثر می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که اساس این قصه بر تأثیرپذیری از روایات ایرانی است و مهم‌ترین نکته آن، اشاره به ازدواج با محارم (خویدوده) است؛ هرچند که از پیامبران سامی نیز نام برده است.

جستجوهای علمی، موضوع‌ها و پژوهش‌های مرتبط نشان می‌دهند که تاکنون در مورد بررسی و تحلیل بن‌مایه‌های محلی و اساطیری در منتخبی از قصه‌های مردم بختیاری و کهگیلویه و بویراحمد پژوهشی مستقل صورت نگرفته است. همچنین انجام این پژوهش می‌تواند راهگشای مطالعات مربوط به شناخت اساطیر ایرانی و موضوعات آن در حفظ و ترویج فرهنگ ایرانی در این زمینه باشد.

۲. تحلیل بن‌مایه‌های محلی و اساطیری در منتخبی از قصه‌های عامه مردم بختیاری و

کهگیلویه و بویراحمد

قصه را می‌توان آینه تمام‌نمای هر قومی دانست. «قصه، نمودار قسمت مهمی از میراث فرهنگی هر قوم و ملتی است و ارزش‌های سنتی، زمینه‌های فرهنگی، روان‌شناختی و همچنین حوادث و سوانح اجتماعی جدید در آن انعکاس پیدا می‌کند. تحقیق و مطالعه در قصه‌های ملل از طرفی به‌این علت مهم است که بتوان به برداشت‌هایی از زندگی که مبنا و پایه آن قصه‌هاست پی برد و از جانب دیگر از آن‌رو که بتوان به کشف روابط بین فرهنگ‌ها نائل آمد و بر آن پرتو افکند» (مارزلف، ۱۳۷۶: ۱۵). قصه‌های عامیانه بخشی از ادبیات عامیانه به شمار می‌روند و ادبیات عامیانه نیز به‌نوبه خود بخشی از دانش مردمی یا فرهنگ عامه است؛ بنابراین قصه‌های عامیانه به «قصه‌هایی اطلاق می‌شود که به‌صورت شفاهی یا مکتوب در میان هر قوم از نسلی به نسل دیگر منتقل شده است» (داد، ۱۳۸۵: ۳۷۴). همچنین یکی از

عرصه‌های آسان و کم‌هزینه انتقال آداب‌ورسوم، سنت‌های دیرین و میراث فرهنگی گذشتگان به فرزندان و نسل‌های آینده، قصه و قصه است که این پیوند در گونه‌های شفاهی ادبی عامه نمود بیشتری دارد (ر.ک: پاینده، ۱۳۸۹: ۵۷-۶۲).

در این پژوهش و با توجه به اهمیت موضوع قصه‌های عامه، به تحلیل مهم‌ترین بن‌مایه‌های محلی و اساطیری در منتخبی از قصه‌های عامه مردم بختیاری و کهگیلویه و بویراحمد که بر اساس مطالعات کتابخانه‌ای صورت گرفته است، می‌پردازیم.

۱-۲. دیوان (الازنگی) و پریان

از جمله بن‌مایه‌های محلی و اساطیری در قصه‌ها، حضور دیوان است. آن‌ها موجوداتی خاص و یا موجوداتی شناخته‌شده با ویژگی‌ها، صفات و ظاهری خاص هستند. دیوها علی‌رغم داشتن ماهیتی ناشناخته، می‌توانند به سیمای انسان درآیند و هدف آن‌ها بیشتر، ضربه‌زدن یا آسیب رساندن به انسان است.

یکی از موجوداتی که در قصه‌های عامیانه مردم بختیاری و کهگیلویه و بویراحمد نمود فراوانی دارد، دیو الازنگی است. قابلیت تبدیل شدن به انسان و دوباره بازگشت به سیمای نخستین خود را دارد. در این نوع از قصه‌ها، دیوهای نفرت‌انگیز و وحشتناک، سبب آزار انسان می‌شوند و حتی انسان را ربوده و او را می‌خورند. «سخن گفتن از قصرهای نهفته در کوه و بیابان، گنج‌های با‌آورده که بیانگر کهن‌ترین آرزوهای مردم ساده‌دل جهان است از دیگر ویژگی‌های این نوع قصه‌ها به شمار می‌رود» (زرین‌کوب، ۱۳۳۳: ۹۲۰).

در قصه «هفت‌برادران» و برای فریب دادن خواهر برادران، الازنگی خود را به شکل جوانی زیبارو درمی‌آورد. جوانی و به‌خصوص جوان پانزده‌ساله که شکل آرمانی سن در اندیشه ایرانی است. در ایران باستان، آدمی در ۱۵ سالگی به سن قانونی می‌رسد و ۱۵ سالگی سن آرمانی را در ایران‌زمین می‌نمایاند که نمونه‌های آن را در اوستا و در پیکرگردانی ایزد بهرام به سیمای جوان ۱۵ ساله می‌بینیم یا آنکه مشی و مشیانه در هنگام بیرون آمدن از گیاه ریاس (گیاه روییده از نطفه کیومرث با ۱۵ شاخه) به سیمای جوان ۱۵ ساله‌ای می‌نمودند (ر.ک: کریستین‌سن، ۱۳۹۳: ۷۱).

الازنگی بدین طریق تلاش می‌کند تا دختر را فریب بدهد و نمی‌تواند: «وقتی که هوا تاریک شد، الازنگی خودش را به شکل جوانی زیبارو درآورد و در خانه را زد. دختر با ترس و لرز پشت درآمد. جوان از پشت در گفت: من از طرف برادرانت آمده‌ام و برایت انگشتر آورده‌ام، انگشتر را از لای در بیرون کن تا دستت کنم. دختر انگشترش را از در برد. الازنگی آن قدر خون او را مکید که دختر بی‌هوش شد و به زمین افتاد...» (آسمند و خسروی، ۱۳۷۷: ۴۴). همین موضوع در قصه «هفت برادر و یک خواهر» نیز تکرار شده است با این تفاوت که الازنگی به سیمای انسان درمی‌آید و خود را پیک معرفی می‌کند: «الازنگی

که چاره‌ای نداشت به دختر کلکی زد و گفت: در رو باز کن. من یه پیکم، از طرف دایات اومدم و یه نامه و یه انگشتر برات آوردم...» (تهماسبی کهیانی، ۱۳۹۱: ۱۲۰).

نکته مهم دیگر در این داستان، چرایی نام الازنگی است. در واقع، دیوان همیشه در ادبیات فارسی دارای گنج‌های بی‌شماری هستند و ما در برخی از داستان‌های ذکر شده در این پژوهش شاهد این موضوع هستیم. همچنین راوی این داستان عامیانه، مرد ثروتمند را که با ترفند ثروت مردم را از آن خود می‌کند به عنوان دیو توصیف کرده است. معمولاً دیوها، موجودات بی‌خرد و نگهبان آب و گنج هستند که همیشه ثروتمند بوده‌اند (ر.ک: واحد دوست، ۱۳۸۷: ۹۲؛ مین دوست، ۱۳۵۵: ۱۹-۲۰). در داستان «گرزه و دیزه»، الازنگی دارای ثروت فراوانی است که در ابتدای داستان از زبان خود بیان می‌شود: «الآن هم کلی گوسفند، بز و ثروت دارم». و در نهایت خانواده گرزه به آن دست می‌یابند: «گوسفندان و بزهای الازنگی را برای خودشان برمی‌دارند» (تهماسبی کهیانی، ۱۳۹۱: ۱۱۰).

علاوه بر این و با توجه به بینش اساطیری، دیوان معمولاً با جادو در پیوندند (ر.ک: هینلز، ۱۳۹۳: ۵۶). در داستان «گرزه و دیزه» نیز الازنگی با خواندن ورد، به سیمای زن مو بلند و نیز به سیمای واقعی خود تغییر قیافه می‌دهد: «یک‌باره دیزه سحرش را خواند و به الازنگی تبدیل شد و با دهانش تخم‌های گرزه را کند و به دنبال فامه و دخترانش به راه افتاد و یک‌باره دیزه رسید و خودش را مثل اولش کرده بود» (تهماسبی کهیانی، ۱۳۹۱: ۱۱۵). همچنین دیوان آدم‌خوار معرفی می‌شوند. در داستان «گرزه و دیزه» نیز به این صفت الازنگی به‌عنوان یک دیو اشاره شده است: «دید داخل خانه آدم بدن تکه‌تکه زن و مرد را به چوب درخت آویخته و از گوشته‌شان می‌برد و کباب می‌کند و می‌خورد. نگاه کرد دید عمه‌اش اینک الازنگی است» (همان: ۱۱۶). موضوعات حضور الازنگی و ویژگی‌ها آن؛ از جمله داشتن مال فراوان، حضور در شب، زورگویی و آدم‌خواری در قصه‌های دیگر مثل دیو هفت‌سر، الازنگی، الازنگی و تمتی و الازنگی و جیرنال نیز تکرار شده است.

در شاهنامه فردوسی نیز دیوان، موجوداتی بی‌خرد و نگهبانان آب و گنج معرفی شده‌اند. در داستان هفت‌خوان رستم و در خوان ششم، کنارنگ دیو نگهبان آب معرفی شده است:

کز او بگذری، رود آب‌ست پیش که پهنای او بر دو فرسنگ بیش
کنارنگ‌دیوی، نگهبان اوی همه نره دیوان بفرمان اوی

(فردوسی، ۱۳۹۳، ج: ۱، ۲۱۸).

نکته مهم دیگر در داستان «سه پسر و یک دختر شاه» که جنبه تعلیمی نیز دارد، نشان دادن دزدان در قالب دیو است. معمولاً در زندگی عشایری مردم بختیاری و کهگیلویه و بویراحمد، دیو، آل، جن و پری نمود بارزی دارد و در قصه‌ها و متل‌ها و حتی برخی از اشعاری که مادران برای کودکان خود می‌خوانند، بازتاب دارد. دیوان، موجودی ناشناخته‌اند و معمولاً بسیار زشت و بدحیکل معرفی می‌شوند و بر اساس شاهنامه، دیوان موجوداتی پلید و اهریمنی هستند که مبارزه با آن‌ها نمودی

چشمگیر دارد (ر.ک: آیدلو، ۱۳۸۸: ۱۹۸). دلیل این کار از سوی راویان قصه نیز این است که کودکان خود را از انجام کارهای زشت بازدارند؛ برای همین امر و در این قصه، دزدان خزانه شاه دیو معرفی می‌شوند: «یک پیرزنی گفت: شب هفت‌تا دیو می‌آیند و خزانه شاه را می‌برند و ما الآن برای همین ناراحتیم» (لیموجی، ۱۳۸۵: ۲۳). همچنین دلیل دیگر در تشبیه دزدان به دیوان، برای این است که دیوان منفورند و اگر شخصی چنین عملی را انجام بدهد، از دیدگاه اجتماعی جایگاه خود را ازدست‌داده و منفور می‌شود.

در فرهنگ ایران باستان، علاوه بر دیوان به‌عنوان موجوداتی اهریمنی، هرگونه ارتباط با دیگر موجودات اهریمنی همانند پریان نیز امری نکوهیده به شمار می‌رفته است. پریان از سویی مثبت و با نقش‌هایی همچون زیبایی، باروری، پیوند با آب و ناحیه‌های سرسبز و از سوی دیگر منفی است که «سعی در گمراه کردن جوانان و پهلوانان دارد که سرانجام این پیوند، آوارگی، مرگ و گزند است» (سرکاراتی، ۱۳۵۰: ۶). این موجودات در شاهنامه و با دو سیمای مثبت و منفی در داستان رستم و سهراب، سیاوش و بیژن و منیژه نمود یافته‌اند. در اندیشه مردمان بختیاری و کهگیلویه و بویراحمد نیز همین ویژگی‌های مثبت و منفی وجود دارد. از سویی زیبارو هستند و از سوی دیگر جوانان را فریب داده و درنهایت به آنان آسیب می‌زنند.

در قصه «آمن قره»، وی دختر شاه پریان می‌شود و از او خواسته می‌شود تا برای ازدواج با دختر، آزمون‌هایی را پشت سر بگذارد و خواسته‌های دختر را برآورده کند. یکی از این آزمون‌ها، آوردن آینه‌ای بزرگ است که در دست دیوی به نام دلارام و در باغی در زیر چاهی است. آمن قره به سر چاه می‌رود و سپس با راهنمایی دیو دیگری - که زندانی است - به باغ راه می‌یابد. در آنجا سنگ‌های بسیاری را می‌بیند و وقتی دلیل آن را از دیو جويا می‌شود؛ دیو می‌گوید که این‌ها عاشقان دختر شاه پریان بوده‌اند، و در اینجا اسیر و سپس به سنگ تبدیل شده‌اند: «این نگهبان‌ها، روزگاری عاشق دختر شاه پریان شدند و وقتی برای آینه دلارا می‌آمدند نمی‌توانستند آن را ببرند و سنگ می‌شدند. تو هم اگر توانی، سنگ می‌شود و اینکه بگذار دلارا بخوابد و بعد سراغ آینه برو...» (تهماسبی کهیانی، ۱۳۹۱: ۱۵۰). چنانکه در نمونه ذکر شده می‌بینیم، آمن قره، شیفته زیبایی دختر شاه پریان - که خود پری است - شده است و آزمون‌های او را پشت سر می‌گذارد. چنین آزمون‌های بن‌مایه اسطوره‌ای دارد. همچنین به مسئله جادوگری در این داستان اشاره شده است که مرتبط با دیوان و پریان است.

نمونه دیگر حضور دیوان در داستان‌های عامه مربوط به عشایر بویراحمدی، قصه «آل» است. در این قصه، زلیخا پس از به دنیا آوردن چندین دختر و ناراحت شدن از داشتن دختران، سرانجام پسری به دنیا می‌آورد. هرچند وی در هنگام زایمان از دنیا می‌رود؛ اما قابله و دیگر زنان خانه زلیخا را ترک نمی‌کنند؛ زیرا معتقدند که آل می‌آید و بچه را با خود می‌برد: «پیرزن خطر را دریافت و با صدایی که در گلویش شکست،

بن‌مایه‌های اساطیری در منتخبی از قصه‌های بختیاری و... (ص ۸۵-۱۰۸) --- فرشته روستا و همکاران ۹۳

گفت: آل...)) (بهن‌بیگی، ۱۳۶۸: ۳۱). چنانکه می‌بینیم در این داستان نیز به موضوع آسیب رساندن دیوان به انسان اشاره شده است.

۲-۲. کوه

کوه در اسطوره‌ها جایگاه بارزی دارد و همواره انسان‌ها برای تأمین امنیت خود در مواقع گوناگون به آن پناه می‌برند. بر اساس اندیشه اسطوره‌ای، کوه جایگاه خدایان است و حتی قربانی برای خدایان نیز در نوک کوه‌ها انجام می‌گیرد (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۶۹: ۶۶). دلیل این کار، نزدیکی کوه به آسمان است. این موضوع را می‌توان در اوستا و قربانی برای ایزد مهر به وسیله پادشاهان و پهلوانان مشاهده کرد. این رسم امروزه نیز در فرهنگ مردم بختیاری و کهگیلویه و بویراحمد رواج دارد (ر.ک: آقاخانی‌بیژنی و همکاران، ۱۳۹۶: ۶۵). علاوه بر این، کوه نماد استقامت و پایداری و همچنین گوشه‌گیری بوده است (ر.ک: کوپر، ۱۳۹۲: ۳۱۸).

کوه در اساطیر، «نماد مرکز جهان است که از طریق آن محور قطب می‌گذرد و در درباره آن اژدهاهای نیروهای کیهانی می‌گذرند» (همان: ۳۱۸). کوه، بلندترین نقطه زمین به‌عنوان مرکز، قله بهشت، جایگاه تلاقی، در ابرهای آسمان و بالای زمین و به بالاترین نقطه می‌رسند که ارتباط با خدا (پان) را نشان می‌دهند.

در قصه‌های «خرس و زن بیچاره»، «آهوچه»، «زن زیبا و شکارچی»، «هفت برادران»، «کره‌اسب سیاه»، «ماه‌تی‌تی»، «پادشاه و هفت پسرش»، «خیر و شر»، «هفت برادر و یک خواهر»، «الازنگی و تمتی»، «دیو هفت‌سر»، «مثل روباه و دالو»، «الازنگی»، «الازنگی و چیرنال» و «درخت وول» به عنصر کوه به‌عنوان نمود اسطوره‌ای اشاره شده است. در برخی از قصه‌های ذکرشده، کوه به‌عنوان جایگاه دیوان معرفی شده است. در قصه «آهوچه» و «درخت وول»، پناهگاه و نماد استواری است. این موضوع را در قصه خیر و شر نیز می‌بینیم.

۲-۳. حیوانات نمادین و اسطوره‌ای (شیر، کلاغ و...)

یکی از موضوعات مربوط به بن‌مایه‌های محلی و اساطیری در قصه‌های منتخب پژوهش، حضور حیوانات و سخن‌گفتن آن‌هاست. در این قصه‌ها، حیوانات همانند انسان سخن می‌گویند و حتی رفتاری انسان‌گونه دارند. در قصه «سیب سرخ»، این موضوع را در رابطه بین دختر زیبا و شیر می‌بینیم. در این داستان، دختر خال‌کوب تلاش می‌کند تا دختر زیبا را از بین ببرد و خود، زن پسر پادشاه شود؛ به همین دلیل به بازی مشغول می‌شوند و دختر خال‌کوب، دستان دختر زیبا را به درختی می‌بندد و خود به خانه برمی‌گردد. در نزدیکی غروب شیری به دختر نزدیک می‌شود؛ اما دختر با او سخن می‌گوید: «دختر زیبا تنها و سرگردان مانده بود که نزدیک غروب شیری آمد و می‌خواست او را بخورد. دختر با گریه گفت: ای شیر! چند روز دیگر عروسی من است... ترا به خدا مرا نخور. شیر قبول نکرد...» (آسمند و خسروی، ۱۳۷۷: ۲۳). در این

قصه، شاهد سخن‌گفتن دختر با شیر بوده‌ایم که موضوع اسطوره‌ای بودن شیر را بر ما آشکار می‌کند. شیر در اساطیر، نماد قدرت به شمار می‌رود. همچنین «شیر مقتدر، سلطان، نماد خورشید و به‌غایت درخشان، سلطان حیوانات و سرشار از فضایل و رذایل ناشی از مقامش است» (شوالیه، ۱۳۸۸: ۱۱۱). همچنین به‌موجب نمادشناسی، شیر نماد «غرور و درنده‌خویی مخرب» (هال، ۱۳۹۰: ۶۳) و نمودی از قدرت‌های دوزخی ارائه می‌شود (ر.ک: کویر، ۱۳۹۲: ۲۴۲)؛ به همین دلیل دختر را می‌خورد. در شاهنامه فردوسی و در داستان هفت‌خوان رستم و اسفندیار نیز شاهد حضور نمادین شیر هستیم که هر دو پهلوان، شیرگوشی می‌کنند تا بتوانند به هدف خود دست یابند.

در قصه «آمن قره» نیز شاهد سخن‌گفتن شیر هستیم. وقتی آمن قره می‌خواهد از کنار شیر فرار کند، خار را از پای شیر درمی‌آورد و خود در پشت سنگ بزرگی پنهان می‌شود: «شیر از خواب پرید و نعره‌ای زد و بنا کرد به لیسیدن پاش و هی می‌گفت: کی بود که جرئت کرده به من نزدیک بشه؟!» (تهماسبی کهیانی، ۱۳۹۱: ۱۴۶). پس از آنکه درد پای شیر آرام می‌گیرد، آمن قره به نزدیک او می‌رود و ضمن معرفی خود، به او می‌گوید: که من بوده‌ام که خار را از پای تو بیرون آوردم. ماجرای عشق خود به دختر شاه پریان را برایش تعریف می‌کند و از او می‌خواهد تا برای دختر پیغام بفرستد و شیر نیز چنین می‌کند. در این قسمت، شیر در سویه مثبت خود؛ یعنی نماد قدرت و برتری نمایان شده است.

در قصه «هفت‌خواهران»، این موضوع را در رفتار گربه سخن‌گو می‌بینیم: «گربه گفت: نمکی مرا با خودت ببر شاید روزی به دردت بخورم...» (آسمند و خسروی، ۱۳۷۷: ۹۶). پسر پادشاه که به‌عنوان مرد، به ماهیت نمکی و خواهرانش شک دارد، تلاش می‌کند تا با اجرای نقشه‌ای آن‌ها را فریب دهد؛ اما گربه که به‌طور مخفیانه به اتاق پسر پادشاه رفته است، از نقشه باخبر می‌شود و پیش از آنکه پسر پادشاه آن را عملی کند، نقشه را برای نمکی تعریف می‌کند: «اما نمکی قبلاً به‌وسیله گربه از نقشه پسر پادشاه و مادرش باخبر شده بود و در بین راه به خواهرهایش سفارش‌های لازم را نمود...» (همان: ۹۷). در نمونه دیگر از همین قصه نیز باز گربه است که خواهران نمکی را از نقشه پسر پادشاه آگاه می‌کند: «پسر پادشاه همین کار را کرد؛ ولی باز هم گربه، دخترها را از نقشه‌ها خیردار کرد» (همان: ۹۷). موضوع سخن‌گفتن گربه را در قصه «هفت‌برادران» نیز می‌بینیم: «مبادا با گربه‌ای که به این خانه می‌آید، حرف بزنی یا از عسلی که می‌آورد بخوری...» (همان: ۴۳). در اینجا اشاره شده است که گربه سخن‌گو است و می‌تواند همانند انسان سخن بگوید.

در قصه «هفت‌برادران» نیز شاهد این موضوع هستیم. در این قصه، کلاغ با دختر سخن می‌گوید و در ازای راهنمایی دختر به هدفش، از او درخواست خوراک می‌کند. در این قصه کلاغ با دختر سخن می‌گوید و جنبه‌ای از بن‌مایه‌های اساطیری و سخن‌گفتن پرندگان را به ما نشان می‌دهد: «کلاغی آمد سر چشمه و شروع کرد به قارقار کردن. دختر مقداری کشک به کلاغ داد و برایش درددل کرد. کلاغ هم او را بر بال خود

گذاشت و رفت و رفت تا رسید به سرزمینی که هفت برادر در آنجا زندگی می‌کردند...» (همان: ۴۲). چنین بن‌مایه‌ای در قصه «هفت برادر و یک خواهر» نیز تکرار شده است.

کلاغ در اساطیر ایرانی و به‌ویژه در آیین مهری، نماد پیک است. کلاغ همچنین نمادی است و در اساطیر پیام پروردگار را به میترا می‌رساند و در واقع نقش مرکور را دارد که پیک خدایان بوده است. همچنین نخستین مرحله از آیین تشرف مهری به شمار می‌رود (ر.ک: ورمازن، ۱۳۹۳: ۱۷۱). در قصه‌های مذکور نیز کلاغ راهنماست و شخصیت را به سوی هدف راهنمایی می‌کند که این موضوع مفهوم پیک بودن کلاغ را روشن می‌کند.

در افسانه «ماه‌تی‌تی»، شاهد حضور خرسی هستیم که رفتاری انسان‌گونه از خود بروز می‌دهد. در این افسانه، ماه‌تی‌تی گوسفندان را برای چرا به کوه می‌برد و خود مشغول چیدن گیاهان دارویی می‌شود. او ناخواسته سر از غاری درمی‌آورد که با خرسی مواجه می‌شود. خرس او را گرفته و در غار زندانی می‌کند: «ماه‌تی‌تی هم سرگرم چیدن علف و گیاه بود و همین‌طور رفت و رفت تا رسید دم یک غار. یهو یک خرس بزرگی اونو گرفت و برد توی غار و به سنگ بزرگ هم گذاشت دم غار و ماه‌تی‌تی رو حبس کرد» (تهماسی کهبانی، ۱۳۹۱: ۲۹۴). علاوه بر این، پس از فرار کردن ماه‌تی‌تی از غار و رفتن به خانه پدری‌اش، خرس به دنبال او می‌گردد و حتی او را صدا می‌زند: «خرس ناراحت شد و توی کوه دنبال اون می‌گشت و هی صداش می‌زد که ماه‌تی‌تی خانوم کجایی؟ / داد می‌زنم بیایی / بچه گرسنه‌ش شده / دردونه تشنه‌ش شده...» (همان: ۲۹۵). سخن گفتن و فریاد کشیدن در جستجوی شخص گمشده، رفتاری انسانی است که در این قصه به خرس نسبت داده شده است و همین نکته موضوع اسطوره‌ای بودن او در این قصه را تأیید می‌کند. همچنین دزدیدن دختر به وسیله خرس (که نمودار مرد است) و سپس زندگی کردن با او نشان‌دهنده یک نوع ازدواج ربایشی بوده است که در گذشته در بین مردم بختیاری مرسوم بوده است. ازدواج ربایشی به نوعی نقد ازدواج سنتی است که در آن دختر و پسر به میل خود طرف دیگر را انتخاب می‌کنند که این موضوع معمولاً موردنظر مردم ایل و بزرگان نیست. ازدواجی با شکل‌گیری نهادهای اجتماعی جدید و تحولات فکری انسان مدرن تقریباً از بین رفته است و یا شاید شکل جدیدی به خود گرفته باشد (ر.ک: بهنام، ۱۳۵۲: ۱۵-۱۶). در این قصه، به حمایت از زنان پرداخته شده است و خرس نماد مرد است و در نهایت، خانواده دختر بر خرس (یا مرد) پیروز می‌شوند. سخن گفتن حیوانات با انسان را در رفتار گرگ، پلنگ و شیر با پیرزن در قصه «کدو و پیرزن» و روباه با پیرزن در قصه «مثل روباه و دالو» نیز می‌بینیم (ر.ک: تهماسی کهبانی، ۱۳۹۱: ۳۰۶).

در قصه «خیر و شر» با دو کبوتر؛ یکی سبزرنگ و دیگری سفیدرنگ سر و کار داریم که قهرمان؛ یعنی خیر را در رسیدن به هدف راهنمایی می‌کنند: «یهو دید دو تا کفتر، یکی سبز و یکی سفید او‌مدن سر شاخه درخت نشستند. تو همین حین، کفتر سفید به کفتر سبز گفت: ای خواهر! کفتر سبز گفت: جون خواهر! کفتر سفید گفت: این جوون چشم‌هاشو از دست داده و این دختر داره براش گریه می‌کنه، درمون اون چیه؟

کفتر سبز بهش گفت: چشم‌های این جوون درمون میشه به شرطی که این دختر چندتا برگ تازه از همین درخت بچینه و با آب فلان چشمه مخلوط کنه و بعد از جوشاندن برگ‌ها از چند قطره از آب اونا بریز توی چشم‌هاش تا بینا بشه...» (تھماسی کهنایی، ۱۳۹۱: ۳۲۷-۳۲۸). درنهایت دختر همین کار را انجام می‌دهد و پسر بینایی‌اش را به دست می‌آورد. نکته دیگر در این قصه، اشاره به باور عامیانه درباره کبوتر است که از زبان پدر دختر مطرح می‌شود: «پدرش گفت: اون کفترها فرشته الهی بودن و حکمتی توی این کاره» (همان: ۳۲۸). چنانکه می‌بینیم در خصوص مسئله اساطیری کبوتران، علاوه بر سخن گفتن کبوتران که در واقع، عملی انسانی است، چگونگی منشأ و به‌نوعی خلقت کبوتر را نیز مطرح کرده است.

موضوع ذکرشده در شعر روایی «قصه شهر سنگستان» اخوان‌ثالث نیز ذکرشده است. در این شعر روایی، دو کفتری که بر روی شاخه سدر کهنسالی نشسته‌اند، قهرمان را در رسیدن به هدفش راهنمایی می‌کنند. همانندی‌های بسیاری میان این قصه و شعر قصه شهر سنگستان وجود دارد و از جمله می‌توان به حضور دو کفتر، خوابیدن قهرمان در زیر شاخه درخت، سخن گفتن کبوتران و نشان دادن مسیر درست به قهرمان اشاره کرد. نایبنا بودن جوان در زیر شاخه درخت که به‌نوعی بیانگر، خواب است، نشان‌دهنده فضایی نمادین و اسطوره‌ای است. خوابیدن یا همان نایبنا بودن جوان، نمودی از مرگ اوست و شفا یافتن او به معنای زندگانی و رستگاری است؛ چون به اعتقاد ییاده: «بیکي که انسان را از خواب بیدار می‌کند درعین حال آورنده زندگانی و رستگاری برای اوست» (ییاده، ۱۳۸۶: ۱۳۳). «خوابیدن جوان در زیر سایه درخت، نشانه «معرفت و آگاهی‌بخشی» است که در بسیاری از تمدن‌ها از جمله هندوان رواج دارد و بودا در زیر سایه درخت انجیر به آگاهی و حقیقت دست یافت» (صادقی و آقاخان بیژنی، ۱۳۹۵: ۱۵۲). در گفتار پدر دختر به یک باور عامیانه اشاره شده است که فرشتگان می‌توانند در قالب کبوتر خودنمایی کنند. در واقع، کبوترانی که بر روی شاخه درخت نشسته‌اند و در مورد جوان و درباره اینکه او کیست؟ از کجا آمده و چرا و چگونه به اینجا افتاده است؟ با هم بحث می‌کنند، نمودی از کهن‌الگوی «پیر دانا» هستند (ر.ک: یونگ، ۱۳۶۸: ۱۲۷)؛ این نمود زمانی ظهور می‌کند که قهرمان به‌تتهایی نمی‌تواند کاری از پیش ببرد و او می‌آید تا با بصیرت، آگاهی‌بخشی، پند عاقلانه و امثال این‌ها قهرمان را یاری سازد. و این پیر دانا «گاهی به شکل حیوانی جلوه‌گر می‌شود» (همان: ۱۲۷). در این قصه، «پیر دانا» به شکل کبوتران بروز یافته است و سرانجام راه چاره را برای شفا یافتن چشم‌هایش به دختر می‌آموزند. همچنین پرنده با پرواز در آسمان، با نیروهای مافوق طبیعی ارتباط دارد و از جهان دیگر خبر می‌آورد و از همین رو است که رد بسیاری از داستان‌ها، قهرمان خفته رد پای درختی و به دلیل شنیدن عمدی یا غیرعمدی دو پرنده با هم خبر بسیار باارزشی درباره سرنوشت خود می‌شنود (ر.ک: مختاریان، ۱۳۹۲: ۱۱۵).

نکته قابل ذکر دیگر در این قصه، چرایی چشمه است. چشمه در اساطیر، نماد روشنی و به‌طور کلی آب، رمز تولد دوباره است (ر.ک: شوالیه و دیگران، ۱۳۸۲: ۱۳۸). یونگ، چشمه را تصویری از روح به‌عنوان منشأ زندگی درونی و انرژی روانی می‌داند و به نظر او نیاز به این چشمه زمانی قوت می‌گیرد که زندگی

فرد در معرض خشک شدن قرار گیرد؛ بنابراین جوان که از همه‌جا و همه‌چیز ناامید شده و دل بر مرگ نهاده به توصیه کبوتران باید برگ درختان را در آب چشمه بشوید تا زندگی دوباره بیابد. نابینا شدن او، مرگی نمادین و شفا یافتنش به‌وسیله برگ درخت و آب چشمه نیز رمزی برای تولد دوباره است (ر.ک: یونگ، ۱۳۸۹: ۶۵).

۴-۲. اسب و اسب بالدار

با توجه به اهمیت اسب در زندگی عشایری از جمله بارکشی در هنگام کوچ، استفاده از آن در میدان‌های جنگی، مراسم عروس‌یران و کُتل‌بندی آن در مراسم سوگواری (ر.ک: امان‌اللهی بهاروند، ۱۳۶۰: ۱۳۶؛ مشیری، ۱۳۹۱: ۲۷-۲۵) و همچنین توجه به جذابیت و گیرایی قصه‌ها، آن را سخن‌گو و دانا معرفی می‌کنند.

حضور اسب دانا در قصه «کره‌اسب سیاه» مشهود است. وی هم سخن می‌گوید، هم از غیب خبر دارد و هم رفتاری انسان‌گونه از خود بروز می‌دهد. در این قصه، زن‌بابای مراد تلاش می‌کند تا مراد را به توسل به مکر و حيله از بین ببرد که موفق نمی‌شود و شکست می‌خورد. نامادری مراد ابتدا به او دل می‌بندد و مراد که جوان پاک‌دامنی است، این خواسته او را رد می‌کند و همین موضوع سبب ناراحتی و آزار و اذیت مراد از سوی نامادری می‌شود. رفتارهای نامادری مراد به‌جایی می‌رسد که می‌خواهد مراد را بکشد: «زن پلید پادشاه که ناکام مانده بود، دیگه کینه پسر پادشاه را به دل داشت و می‌خواست هر طور شده اونو سر به نیست کنه... خلاصه روزها از قصه هوس‌بازی زن پادشاه گذشت و آخر سر به روز اون نقشه کشید که تو غذای شاهزاده، سم بریزه و اونو بکشه...» (تهماسبی کهیانی، ۱۳۹۱: ۲۶۸). اما مراد با کمک کره‌اسب سیاه از این مهلکه جان سالم به درمی‌برد و از آنجا فرار می‌کند. این موضوع یادآور فرار سیاوش از دست دسیسه‌چینی‌های نامادری‌اش سودابه بعد از بی‌توجهی سیاوش به خواسته نامعقول نامادری‌اش است.

کره‌اسب سیاه تنها موجودی است که از دل‌بستن نامادری مراد به او خبر دارد و از آنجا که مراد با او دوست است، به کمک وی می‌شتابد و او را از نقشه‌های نامادری مراد آگاه می‌سازد: «کره‌اسب سیاه به شبيهه کشید و رفت پیش پسر و کره‌اسب سیاه اونو از نقشه شوم زن بابا، باخبر کرد و بهش گفت: نامادريت توی غذات سم ریخته و امروز برو پیش پادشاه غذا بخور...» (همان: ۲۶۸). حضور نامادری در این قصه، به‌نوعی بیانگر جنبه منفی کهن‌الگوی مادرمثالی است؛ ولی حضور اسب سیاه و دریایی و حمایت‌ها، چاره‌اندیشی‌ها و راهنمایی‌ها او به مراد مظاهر مثبت مادر مثالی را تداعی می‌کند (ر.ک: روحانی سراجی و همکاران، ۱۳۹۷: ۲۲۸-۲۲۹). از جمله ویژگی‌های دیگر اسب دریایی، پرواز کردن وی است: «کره‌اسب سیاه هم گفت باد. یهو از این طرف دریا پرید و رفت اون طرف...» (همان: ۲۶۹). نکته‌ای که یادآور اسب بالدار در اساطیر کهن است. این موضوع را در شاهنامه فردوسی نیز می‌بینیم. وقتی کیخسرو بر اسب سیاوش می‌نشیند، اسب چون باد به هوا می‌پرد و گیو به خیال آنکه اهریمن به

سیمای اسب، کیخسرو را ربوده است، به وحشت می‌افتد (فردوسی، ۱۳۹۱، ج: ۱، ۴۲۸). ابیات شاهنامه نشان از آن دارد که ما با اسبی با ویژگی‌های خاص سروکار داریم؛ اسب بالدار و «نپرداختن فردوسی در شاهنامه به ویژگی اسب (اسب بالدار) احتمالاً بیشتر برای عقلانی شدن داستان‌هاست؛ چراکه این داستان‌ها پیوند خود را با باورهای مردم کم‌کم از دست داده بودند و خرده‌خرده جنبه عقلانی‌تر به آن‌ها داده شده است» (مختاریان، ۱۳۹۲: ۱۱۸).

نکته دیگر در خصوص کره‌اسب سیاه، دادن چند تار موی خود به مراد است: «یکی اینکه چندتا مو از من می‌کنی تا هر وقت توی تنگنا گیر کردی یکی از اونا رو آتیش بزنی و من به کمکت پیام» (همان: ۲۷۰). این مسئله علاوه بر یادآوری حضور سیمرغ در شاهنامه در داستان رستم و سهراب، همانندی میان مو و پر را در اساطیر نشان می‌دهد. اسب یکی مهم‌ترین نمادهای فرهنگ و اساطیر ایرانی و بعضاً هندواروپایی است (ر.ک: همان: ۱۱۵). اسب موجود در قصه «کره‌اسب سیاه»، اسبی غیرزمینی و شگفت‌انگیز است، او سخنگو و سخن‌شنو است و در واقع ما با اسبی با نقش بغانه (مقدس) روبه‌رو هستیم. با آتش زدن موی او می‌توان او را حاضر و فرمان کارهای شگفت‌انگیز داد؛ به‌گونه‌ای که در شکار، جمع‌آوری خوراک و حتی رسیدن به شاهزاده خانم مراد را یاری می‌کند. نکته دیگر در خصوص این اسب، موضوع آتش زدن موی او است که آتش زدن پر پرنده مقدس را یادآور می‌شود و معمولاً موضوعی آشنا و پرتکرار در قصه‌های عامیانه و اساطیری است. کره‌اسب سیاه، معمولاً با نیروهای مافوق طبیعی در ارتباط است؛ پرواز کردن وی بر سطح دریا این موضوع را تأیید می‌کند و ارتباط وی با آب و آیین‌های کهن اسطوره‌ای را بیشتر بر ما نمایان می‌سازد. رنگ سیاه این اسب به این دلیل است که با جهان دیگر و به‌ویژه جهان دریایی در ارتباط است و کهن‌ترین شواهدی که به مسئله اسب و آب در فرهنگ ایران باستان اشاره دارد، تیشتریشث اوستا (بندهای ۱۸-۲۲) است: «ای سپیتمان زرتشت! تیشتر رابومند فرهمند در سومین ده شب، کالبد آستومند پذیرد و به پیکر اسب سپید زیبایی با گوش‌های زرین و لگام زرنشان در فروغ پرواز کند... در برابر او اُپوش دیو به پیکر اسب سیاهی بدر آید؛ اسبی کل با گوش‌های کل، اسبی کل با گردن کل، اسبی کل با دم کل، یک اسب گر سهمناک» (اوستا، ۱۳۹۲: ۸۹). در این یشت، ایزد تیشتر با پیکر گردانی در قالب اسب سفیدرنگ به‌عنوان نماد باران‌آوری با ابوشه، دیو خشک‌سالی در قالب اسبی سیاه‌رنگ به مبارزه می‌پردازد و درنهایت نیز پیروز می‌شود؛ بنابراین پیکر گردانی اسب و یاری‌رساندن آن به انسان بن‌مایه‌ای آشنا در فرهنگ اساطیری ایرانی است. در قصه «پسر خوشبخت»، اسب دانایی وجود دارد که هم سخن می‌گوید و هم رفتاری انسان‌گونه دارد. شاهزاده به دنبال دختری زیبارو می‌گردد تا با آن ازدواج کند. از ویژگی‌های موردعلاقه شاهزاده، این است که دختر موردعلاقه‌اش باید موهایی بلند داشته باشد. روزی شاهزاده خانم به لب دریا می‌رود و شنا می‌کند. تار مویی از وی در آب رها می‌شود و اسب دانا متوجه این موضوع می‌شود و به شاهزاده کمک می‌کند. وی با شیبه کشیدن تلاش می‌کند تا تار مو را به شاهزاده نشان دهد. شاهزاده نمی‌تواند آن را پیدا کند و درنهایت

اسب دانا خودش تار مو را از آب بیرون می‌کشد: «یک روز همین‌طور که اسبش داشت لب دریا آب می‌خورد، تار موی زن پسر خوشبخت [شاهزاده خانم] را دید و بنا کرد به شیشه کشیدن. شاهزاده اومد و هر چه در آب نگاه می‌کرد؛ چیزی نمی‌دید تا اینکه اسب دانا، خودش تار مو را از آب بیرون کشید و شاهزاده آن را دید...» (تهماسبی کهیانی، ۱۳۹۱: ۲۴۲).

۵-۲. درخت

بشر از ابتدای خلقت همواره درخت را ستایش کرده و از دیرباز به‌عنوان عنصری مقدس، مورد احترام قرار داده است. کهن‌ترین نگرش انسان به درخت و گیاه، به روزگار گردآوری خوراک و بهره‌گیری از میوه و ریشه درختان و بوته‌ها در تغذیه بازمی‌گردد (ر.ک: کوپر، ۱۳۸۰: ۶۸).

بن‌مایه‌های اساطیری مربوط به گیاه و درخت در فرهنگ و قصه‌های مردم بختیاری و کهگیلویه و بویراحمد بازتابی از اساطیر کهن ایرانی است که در ناخودآگاه جمعی این قوم تا به امروز بن‌مایه اصلی خود را حفظ کرده است. رویش گیاه از خون یا نطفه انسان را می‌توان در قصه آفرینش انسان در باورهای اساطیری ایرانی (ر.ک: کریستین‌سن، ۱۳۹۳: ۱۷) و قصه سیاوش در شاهنامه فردوسی (فردوسی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۴۸) نیز مشاهده کرد.

از جمله قصه‌هایی که در آن به موضوع درخت و بن‌مایه‌های اساطیری آن؛ یعنی آفرینش انسان از درخت و بالعکس آن اشاره شده، قصه «سیب سرخ» است. در این قصه، دختر زیبا فریب دختر خال‌کوب را می‌خورد و در بیابان تنها می‌ماند. شیری به سمت او می‌رود و دختر از شیر می‌خواهد تا او را نخورد؛ اما شیر قبول نمی‌کند. در نهایت دختر زیبا به شیر می‌گوید که وقتی مرا می‌خوری مواظب باش که قطره‌ای خون از من روی زمین نریزد. در هنگام خوردن دختر، قطره خونی از او بر روی زمین می‌ریزد و فوراً یک نی سبز می‌شود: «وقتی شیر او را خورد، یک قطره خون به زمین ریخت و از آن یک نی سبز شد...» (آسمند و خسروی، ۱۳۷۷: ۲۳). در ادامه، روزی پسر پادشاه به کوه می‌رود و نی را می‌چیند، از آن نی لبک درست می‌کند و می‌نوازد. دختر خال‌کوب که این وضعیت را می‌بیند، خشمگین می‌شود و نی را از شاهزاده می‌دزدد، آن را می‌سوزاند و خاکسترش را در باغچه می‌ریزد. از خاکسترها درخت اناری می‌روید. در هنگام چیدن انارها، دانه در داخل محل نگهداری آردها (تاپو) می‌افتد و دوباره تبدیل به دختر زیبا می‌شود: «از آن خاکسترها، یک درخت انار روید. وقتی انارها را چیدند یک دانه انار از آن‌ها توی تاپوی آرد افتاد. وقتی زن خال‌کوب رفت آرد بردارد، دید یک نفر دستش را نیشگون می‌گیرد. تعجب کرد... دید که همان دختر زیبا آنجا نشسته... از شدت ترس بیهوش شد...» (همان: ۲۴).

در قصه «سیب سرخ»، به موضوع آفرینش و چرایی تقدس درختانی از جمله نی و انار اشاره شده است که علاوه بر نمادگرایی این دو درخت، به نوعی مسئله گیاه‌تباری انسان را نیز مطرح می‌کنند.

«نی» از جمله گیاهان اسطوره‌ای و دارای کارکرد ویژه و عرفانی است. «نی» در برخی از اسطوره‌ها، نشانه پیدایش و همچنین مظهر ستون کیهان است. در برخی از روایات اساطیری نماد حاصلخیزی نیز است. از این نمادها و نشانه‌ها می‌توان راهی به این باور جست که «نی»، گیاه زندگی است و با پیدایش و آفرینش در پیوند است (ر.ک: شوالیه و گبران، ۱۳۸۸، ج ۲: ۴۷۸-۴۸۸). «نی» در نگاه عرفانی جایگاه شایسته‌ای دارد. «نی» نه تنها به عنوان یکی از آلات موسیقی قدیمی؛ بلکه به عنوان وسیله‌ای برای سخن گفتن با معبود، برای دمیدن راز و درد در آن بسیار شناخته شده است» (امیرقاسمی، ۱۳۹۱: ۱۳۸).

در اساطیر ایرانی، انار «نماد باروری است» (اکبری، ۱۳۹۴: ۱۱۵؛ هال، ۱۳۹۰: ۲۸۳) و همچنین «نماد اولاد و اعقاب بسیار است. در یونان باستان، انار یکی از مختصات هرا و آفرودیت بوده است. در رُم تاج سر عروسان از شاخه‌های انار بُن فراهم می‌شده است. در هند نیز زنان برای برطرف کردن نازایی، آب انار می‌نوشند» (شوالیه و گبران، ۱۳۸۸: ۲۵۰). شاخه‌های درخت انار در مراسم برسم نیز اهمیت ویژه‌ای دارند که در اوستا نیز به این موضوع اشاره شده است. «برسم» که همان شاخه مقدس زرتشتیان است از ترکه انار درست می‌شود. در اسطوره‌های ایرانی، دانه‌های انار عامل روین تنی اسفندیار می‌شود (ر.ک: کزازی، ۱۳۹۴، ج ۷: ۱۸۳). اندیشه گیاه تباری انسان در اسطوره‌ها، مفهومی استوار است. انسان اولیه، درخت را منشأ پیدایش و آفرینش بشر می‌دانست. این مفهوم در بسیاری از اسطوره‌های آفرینش مربوط به اقوام کهن به صورت پراکنده و گسترده است. «اساطیر پراکنده و گسترده‌ای سرچشمه نژاد آدمی از درخت را وصف می‌کنند» (وارنر، ۱۳۸۶: ۵۶۴). اینکه انسان، تبار گیاهی دارد، باوری جهانی نزد انسان اولیه است. در ایران باستان نیز باور بر این بود که همه انسان‌ها از گیاهی به نام «ریاس» پدید آمده‌اند. این عقیده به صورت‌های گوناگونی روایت شده است (ر.ک: هینلز، ۱۳۹۳: ۲۳-۲۵؛ کریستینسن، ۱۳۹۳: ۱۷؛ یاحقی، ۱۳۸۶: ۸۱؛ باجلان فرخی، ۱۳۹۲: ۲۰۸-۲۰۷).

علاوه بر این همین همانندی در شاهنامه فردوسی نیز به عنوان انگاره نسب‌شناسی و تبارشناسی گیاهی فراوان به چشم می‌خورد:

نخوانم ز بیخ سیاوش درخت نه شاخ و نه برگ و نه تاج و نه تخت

(فردوسی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۵۴).

فرامرز گفت ای گو شوربخت منم بار آن خسروانی درخت

(همان، ج ۱: ۱۷۴).

از جمله قصه‌هایی که به تقدس درخت و بن‌مایه‌های اساطیری آن اشاره کرده است، می‌توان به افسانه «دختر دال» در فرهنگ و قصه‌های محلی مردم بختیاری و کهگیلویه و بویراحمد اشاره کرد. در این افسانه، زایش شاهزاده از نی را مشاهده می‌کنیم؛ بنابراین رساندن نژاد انسان به این گیاه مقدس در قصه‌های محلی این مردم، باوری اسطوره‌ای است که اعتقاد به سپندینگی گیاه در ناخودآگاه آنان باقی‌مانده و تأییدی بر باور تبار نباتی انسان است که با توجه به ساختار جامعه شکارگری، دامپروری و

کشاورزی این مردم و محل زندگی‌شان در کوهستان‌های صعب‌العبور، در ناخودآگاه و فرهنگ آنان همچنان باقی‌مانده است.

۶-۲. بن‌مایه‌های پیکرگردانی

یکی از موضوعات محوری در اساطیر و قصه‌های اساطیری، بحث پیکرگردانی یا همان تغییر شکل موجودات به سیماهای مختلف است که اصلی‌ترین عامل شگفت‌انگیزی و خارق‌العاده بودن آن‌ها به شمار می‌رود. به‌موجب پیکرگردانی، هر موجودی می‌تواند شکل ظاهری و شناخته‌شده خود را از دست بدهد و به صورتی تازه درآید. گاهی جاودانه می‌شود، گاهی آسیب‌ناپذیر می‌گردد و یا به صورت‌های ترکیبی انسان - حیوان درمی‌آید، ناپدید می‌شود، کوچک یا بزرگ می‌گردد، به اعماق زمین می‌رود و یا برخلاف طبیعت خود در آب زندگی می‌کند (ر.ک: رستگار فسایی، ۱۳۸۸: ۲۸۲). در قصه‌های بررسی شده شاهد انواع پیکرگردانی در قصه‌های منتخب پژوهش هستیم.

یکی از موضوعات محوری در اساطیر، مسئله پیکرگردانی در قصه‌ها و تبدیل شدن انسان به حیوان است. این موضوع در قصه‌های عامیانه مردم بختیاری و کهگیلویه و بویراحمد نیز نمود دارد. در قصه «آهوچه»، برکه، جوی آب و چشمه‌ای وجود دارد که هر کس از آب آن بخورد، به ترتیب تبدیل به ماهی، پرنده و درنهایت آهو می‌شود. اگرچه در اینجا بحث محوری مسئله آب است؛ اما قصه در ادامه بر مسئله تبدیل شدن پسر بچه به حیوانی به نام آهو تأکید ویژه دارد. پسر بچه به همراه خواهر خود به سمت برکه می‌روند. پسر بچه می‌خواهد از آب برکه بنوشد که خواهرش مانع می‌شود؛ زیرا نوشیدن از این آب سبب تبدیل شدن انسان به ماهی می‌شود. در ادامه به جوی آبی می‌رسند. پسر بچه باز تقاضای آب می‌کند؛ اما خواهرش مانع می‌شود؛ زیرا معتقد است نوشیدن از این آب، سبب می‌شود برادرش به پرنده تبدیل شود. درنهایت به چشمه‌ای می‌رسند و دیگر پسر بچه طاقت نمی‌آورد و از آب چشمه می‌نوشد که فوراً به آهویی تبدیل می‌شود: «باز رفتند تا به یک چشمه رسیدند. پسر کوچولو دیگر طاقت نداشت هر چه خواهرش گفت: این آب آهوها است اگر بخوری تو هم آهو می‌شوی گوش نکرد و از آب آن چشمه خورد و آهو شد...» (آسمند و خسروی، ۱۳۷۷: ۶۴).

از نمونه‌های پیکرگردانی در قصه‌های مردم بختیاری و کهگیلویه و بویراحمد می‌توان به قصه «زن زیبا و شکارچی» اشاره کرد. در این قصه، زن برادر شکارچی به دلیل دروغ گفتن به مار تبدیل یا مسخ می‌شود. در اسطوره‌ها میان زن و مار شباهت وجود دارد و آن اینکه هر دو با موضوع زاینده‌گی و باروری مرتبط هستند (ر.ک: هینلز، ۱۳۹۳: ۹۱-۸۹). همچنین از سوی دیگر مار موجودی اهریمنی در اساطیر ایرانی است (ر.ک: اوشیدر، ۱۳۷۱: ۵۹) و به همین دلیل جنبه منفی زن؛ یعنی مکر و حيله که از ویژگی‌های شیطانی انسان به شمار می‌روند، به مار تبدیل شده است.

در قصه «بیگ سور» نیز که شاهد مسخ پسران هستیم. در قصه «بیگ سور»، شخصیت پسر بالاته‌ای انسان و پایین‌ته‌ای بز مانند دارد که او را به موجودات اسطوره‌ای و افسانه‌ای نزدیک می‌کند.

علاوه بر حیوانات، پرندگان نیز در باور و فرهنگ مردم بختیاری و کهگیلویه و بویراحمد دچار پیکرگردانی شده‌اند. در قصه «دسته گل قهقهه»، شاهد مسخ دختران به کبوتر هستیم که نشان‌دهنده فرشته بودن دختر از لحاظ پاکی و معصومیت است؛ زیرا کبوتر در ادبیات و فرهنگ عامه و همچنین در افکار و عقاید مردم و نیز شاعران، نماد و سمبل پاکی، معصومیت، مظلومیت، عشق، شهادت و امثال این‌ها است (ر.ک: محجوب، ۱۳۹۳: ۱۱۳۴).

در قصه «هفت برادران»، شاهد جادوگری و تبدیل شدن هفت کبوتر به هفت دختر زیبارو هستیم. این کبوتران که در اصل دخترانی بوده‌اند، به وسیله جادو به کبوتر تبدیل شده‌اند؛ اما از دختر برادران می‌خواهند تا با چیدن و آتش زدن یکی از پرهای هر کدام، بدین طریق آن‌ها را از طلسم رهایی بخشد. دختر برادران چنین می‌کند و آن پس از آتش گرفتن پرهایشان به دخترانی زیبارو تبدیل می‌شوند: «هفت کبوتر بر روی بام نشستند. دختر گفت: ای کاش این کبوترها هفت دختر زیبا می‌شدند و با برادرهایم عروسی می‌کردند. یکی از کبوترها گفت: اگر از هر کدام ما یک پر بکنی و آتش بزنی طلسم ما شکسته می‌شود. دختر همین کار را کرد و آن کبوترها هفت دختر زیبا شدند...» (آسمند و خسروی، ۱۳۷۷: ۴۴). علاوه بر پیکر گردانی دختران به کبوتر و بالعکس، نکته مهم در این داستان، آتش زدن پر و باطل شدن جادو و طلسم است. نکته مهم دیگر در این داستان که با داستان رستم و اسفندیار شاهنامه همانندی بسیار دارد، آتش زدن پر پرند و سپس یاری رساندن پرند به دارنده پر است. نکته‌ای که خویشکاری سیمرغ را در یاری رساندن به زال و پسرش رستم برای ما یادآور می‌شود. همچنین آتش زدن مو یا پر و سپس یاری رساندن به دارنده آن در قصه «کره اسب سیاه» و «حسن ماهیگیر» نیز قابل مشاهده است.

در قصه «دو خواهر»، شاهد موضوع دیگری از پیکر گردانی پرند کبوتر هستیم. در این قصه، خواهر فقیر در بیابان دچار درد زایمان می‌شود. شوهر تلاش می‌کند تا شاید بتواند برای او کسی را پیدا کند. شوهر که می‌رود سه کبوتر بالای سرش می‌آیند و به او کمک می‌کنند تا بچه‌اش را به دنیا بیاورد. در ادامه نیز با انجام کارهایی، برای آن‌ها در دل بیابان چشمه و قصری آماده می‌کنند؛ همچنین بعد از خواندن ورد، دختر در هنگام گریه کردن، اشک‌هایش به مروارید تبدیل می‌شوند: «سه کبوتر بالای سرش آمدند و به او کمک کردند تا بچه‌اش را به دنیا بیاورد. زن احساس تشنگی کرد. یکی از کبوترها زمین را کند... چشمه‌ای جوشید و زن را سیراب کرد. بعد کبوترها دور هم چرخیدند، به این نیت که در آنجا یک قصر بزرگ ساخته شود... دوباره چرخیدند به این نیت که وقتی دختر گریه می‌کند مروارید از چشمانش بیرون بیاید...» (آسمند و خسروی، ۱۳۷۷: ۱۰۰).

بن‌مایه‌های اساطیری در منتخبی از قصه‌های بختیاری و... (ص ۸۵-۱۰۸) --- فرشته روستا و همکاران ۱۰۳

از دیگر بن‌مایه‌های پیکر گردانی در قصه‌های منتخب، پیکر گردانی درخت به انسان است که در قصه «سیب سرخ» می‌بینیم. در این قصه، دختر زیبا پس از آنکه اسیر حیل‌های دختر خال‌کوب می‌شود، از سیمای دانه انار به شکل نخستین خود بازمی‌گردد. در قصه «سراوه و پاتیشه»، خواهر برادران به موجودی اسطوره‌ای شباهت دارد. وی بالاته‌ای ازمانند و پایین‌ته‌ای تیشه‌مانند دارد و همین موضوع نشان از آن دارد که شخصیت پسر به نیم‌ته‌ای از چوب یا درخت تبدیل شده است؛ زیرا تیشه از چوب درخت ساخته می‌شود و جنس آن در معنایی مجازی به علاقه جنسیت در معنای درخت به کاررفته است.

۲-۷. توصیف حوادث خارق‌العاده و حضور شخصیت‌های ویژه

یکی از ویژگی‌های اشخاص در قصه‌ها، داشتن ویژگی‌های خاص و متفاوت با واقعیت است. در قصه «دختر موطلابی»، شاهد این موضوع؛ یعنی داشتن اندام‌های خاص هستیم که در عالم واقع امکان‌پذیر نیست و این موضوعات تنها در قصه‌ها اساطیری قابل‌بحث و بررسی هستند. در این قصه، دختر زیبارو که اسیر پیرزن جادوگر شده است، دارای موهایی بسیار بلند می‌شود که پیرزن برای بالا رفتن از دیوار از موهای دختر استفاده می‌کند: «جادوگر او را در یک قلعه بلند زندانی کرده بود و روزی یک‌بار از قلعه بالا می‌رفت و برای او غذا می‌برد. کم‌کم موهای طلائی و زیبای دختر آن‌قدر بلند شد که دیگر پیرزن برای بالا رفتن از نردبان استفاده نمی‌کرد... پایین قلعه دختر را صدا می‌زد و او موهایش را از پنجره آویزان می‌کرد. پیرزن موهای او را می‌گرفت و بالا می‌رفت...» (آسمند و خسروی، ۱۳۷۷: ۱۴۷). این داستان ما را به یاد داستان عاشقانه و حماسی شاهنامه؛ یعنی داستان زال و رودابه می‌اندازد. در آنجا نیز رودابه با موهایی بسیار بلند توصیف شده است که زال به‌وسیله آن‌ها از دیوار بالا می‌رود.

یکی دیگر از ویژگی‌های اشخاص اساطیری، داشتن سلاح‌ها و ابزارهایی است که برای دارنده آن، قدرت و ثروت می‌آفریند. این موضوع در قصه «پسر خوشبخت» مطرح شده است. در این قصه، مرد روستایی جز گربه و کفتر هیچ چیز دیگری ندارد. همین موضوع، زندگی کردن را برای او سخت کرده است. او هر روز به زیر سایه درختی در نزدیکی روستا می‌رود و از نداشتن زندگی خوب غصه می‌خورد. ناگهان رهگذری از آنجا رد می‌شود و دلیل غمگین شدنش را می‌پرسد. پس از آن، چوب‌دستی جادویی را به او می‌دهد که با زدن آن بر زمین، هر چه را که طلب کند، به راحتی برایش مهیا می‌شود: «مرد رهگذر دلش به حالش سوخت و چوب جادوگری بهش داد و گفت: هر وقت خواستی باهاش چندتا ضربه به زمین بزنی اون وقت هر نوع غذا طلب کنی، فوری برات حاضر می‌شه» (تهماسبی کهبانی، ۱۳۹۱: ۲۳۹). مرد روستایی علاوه بر چوب‌دستی، صاحب کلاه و مهره جادویی نیز می‌شود (همان: ۲۴۰). وی با انداختن کلاه به آسمان، به راحتی محو می‌شود و با انداختن مهره به هوا، هر مخلوق مرده و زنده نیز در پیشگاهش حاضر می‌شود. پس از

مرگ مرد روستایی، این نشانه به پسرش به ارث می‌رسند و وی نیز به وسیله همین وسایل از آزمون‌های دشوار پادشاه به سلامتی عبور می‌کند و با دختر وی ازدواج می‌کند.

۸-۲. حضور سیمرغ و ققنوس

یکی از معروف‌ترین موجودات افسانه‌ای در اساطیر ایران، سیمرغ است که معمولاً «شاه پرندگان» نیز نامیده می‌شود. این پرنده در سراسر شاهنامه، دوست و حامی رستم و خاندانش است. در ارتفاعات رشته‌کوه البرز جای دارد و زال، پدر رستم را در دامان خود پرورش می‌دهد (ر.ک: کرتیس، ۱۳۹۰: ۲۸). در قصه «پادشاه و هفت پسرش»، شاهد حضور همین پرنده اسطوره‌ای هستیم. در این قصه، وقتی پسر شل پادشاه در چاهی اسیر می‌شود، امداد غیبی به او خبر می‌دهد که به زودی چوپانی خواهد آمد و او را نجات خواهد داد. پس از نجات یافتن پسر شل از چاه، وی به سمت صحرائی می‌رود. ناگهان سر از خانه-ای درمی‌آورد و می‌بیند که ماری قصد دارد تا جوجه‌هایی را بخورد. وی به جنگ مار می‌رود و جوجه‌ها را نجات می‌دهد. وقتی سیمرغ سر می‌رسد و پسر شل را با گرز در کنار بچه‌هایش می‌بیند، خشمگین می‌شود؛ اما بچه‌های سیمرغ او را از این کار باز می‌دارند. بن‌مایه اسطوره در این داستان، علاوه بر سخن گفتن سیمرغ و فرزندانش با پسر شل، یاری رساندن سیمرغ به پسر شل است که او را به قصر پادشاه می‌رساند: «سیمرغ برای پسر شل ناراحت شد و بهش گفت: حالا جوجه‌هام تشنه و گرسنه‌اند. تو بایس براشون آب و غذا بیاری تا من بهت کمک کنم و تو رو به قصر پادشاه برسونم. پسر شل رفت و با شکار و مشکی پر از آب برگشت پیش سیمرغ... و بعد پسر رو سوار خودش کرد و پر زد و رفت تا رسید نزدیک قصر پادشاه...» (تهماسبی کهیانی، ۱۳۹۱: ۷۰).

در قصه «وول» نیز به نوعی به حضور سیمرغ نیز اشاره شده است. در این قصه، وول عابدی است که از دست مردم فرار می‌کند و به کوه دنا می‌رود. در آنجا سیمرغ او را پناه می‌دهد و وول همان‌جا می‌ماند. مردم وول را نمی‌یابند و در زمستان شاهد آتش گرفتن وول در دامنه کوه هستند. بر اثر سرما کسی نمی‌تواند به آنجا راه یابد و بهار که می‌روند، می‌بینند وول دوباره رشد کرده است. آتش گرفتن و رشد کردن از خاکستر خود، به نوعی یادآور مرغ افسانه ققنوس است و همچنین موضوع پیکرگردانی انسان به درخت را نیز نشان می‌دهد (ولدی جهان‌آباد، ۱۳۹۴: ۶۷).

۳. نتیجه‌گیری

پس از مطالعه موضوع بن‌مایه‌های محلی و اساطیری آن با توجه به جستجوهای کتابخانه‌ای و با روش تحلیل محتوای کیفی و در قصه‌های مکتوب مردم بختیاری و کهگیلویه و بویراحمد و پس از یاری گرفتن از منابع گوناگون در تحلیل داده‌های پژوهش، می‌توان چنین گفت که قصه‌های بیان‌شده، بن‌مایه‌های محلی و اساطیری از جمله کوه و تقدس آن، دیوان و پریان و آسیب رساندن آن‌ها به انسان،

حیوانات اسطوره‌ای از جمله شیر، کلاغ، کبوتر، اسب و درخت و... بن‌مایه‌های پیکرگردانی انسان به حیوان و بالعکس و همچنین داشتن ابزارها و ویژگی‌های خاص اشخاص اسطوره‌ای قصه‌ها را نشان می‌دهند که بدین گونه می‌توان علاوه بر ارزش‌ها، باورها و باید و نبایدها در میان باورمندان به این قصه‌ها، به پیشینه اساطیری آن‌ها نیز پی برد.

در قصه‌های بررسی شده، به موضوع اسب و اهمیت آن در نزد مردم بختیاری و کهگیلویه و بویراحمد اشاره شده است. در این قصه‌ها اسب بالدار نیز توصیف شده است که خود یادآور پیشینه اساطیری آن در اسطوره‌های ایرانی است که در شاهنامه در قالب اسب سیاوش نمود یافته است؛ هرچند جنبه عقلانی داستان‌ها، این ویژگی را بسیار کم‌رنگ کرده است.

کوه، جایگاه خاص و بارزی دارد و در قصه‌های بررسی شده، بیشتر به‌عنوان پناهگاه و منبع درآمد برای مردم مطرح شده است. همچنین نوک کوه به آسمان؛ یعنی جایگاه خدا(یان) نزدیک است. علاوه بر این، کوه به‌عنوان جایگاه دیوان نیز معرفی شده است که بن‌مایه‌های اساطیری بسیاری در شاهنامه فردوسی دارد. شیر از جمله حیوانات اسطوره‌ای است که به دو صورت مثبت (نماد قدرت برتر؛ آنجا که فران غیرممکن را انجام می‌دهد و پیغام دختر را می‌برد) و منفی (نماد دوزخی و ویرانگی؛ آنجا که دختر را می‌خورد) مطرح شده است. سیمرغ، ققنوس، کلاغ و کبوتر نیز به‌صورت نمادین در این قصه‌ها نمود یافته‌اند و راهنمای شخصیت برای رسیدن به هدفش هستند. همچنین به تقدس درخت و جایگاه نی و انار اشاره شده است که به‌نوعی پیشینه این دو را در اساطیر نشان می‌دهد. پیکرگردانی انسان به حیوان از دیگر موضوعات بررسی شده در قصه‌های منتخب پژوهش است. در این قصه‌ها پیکرگردانی بر اثر انجام یک گناه صورت گرفته است. در واقع، هدف از مطرح کردن این مبحث، این است که راویان این قصه‌ها تلاش می‌کنند تا به‌صورت غیرمستقیم مردم را از انجام برخی کارها نهی کنند. در مورد موضوع دیوان و پریان بیشتر با شخصیت الازنگی روبه‌رو هستیم. الازنگی نام دیو است و این مسئله در زندگی ایلی و عشایری مردم بختیاری و کهگیلویه و بویراحمد نمود خاصی دارد. معمولاً دیوان در این قصه‌ها دارای گنج‌های بی‌شمار هستند و در شب ظاهر می‌شوند. همچنین زشت‌رو معرفی و توصیف می‌شوند. تمامی ویژگی‌های تعریف شده در خصوص دیوان در قصه‌های این مردم، ریشه در بینش اساطیری مردم ایران‌زمین دارد و همین اوصاف را در اوستا و همچنین در شاهنامه فردوسی می‌بینیم. این موضوع می‌رساند که قصه‌های عامیانه، بن‌مایه‌های اساطیری را حفظ کرده‌اند و مطالعات آن‌ها می‌تواند راهگشای بسیاری از مسائل حل‌نشده در ادبیات باشد. وجود ابزارها و سلاح‌های خاص در قصه‌ها نشان از ارتباط با عالم مافوق طبیعی دارد؛ این موضوع می‌تواند در آتش‌زدن پریا موی حیوانی خاصی نشان داد و به‌نوعی به صاحب دارنده آن سلاح یا ابزار کمک‌های فراوانی می‌شود. همه این توصیفات به‌نوعی آرزوهای دیرینه و برآورده‌نشده مردم و راویان این نوع قصه‌ها را نشان می‌دهد.

منابع

- ۱- آسمند، علی و خسروی، حسین. (۱۳۷۷). افسانه‌های چهارمحال و بختیاری، شهرکرد: ایل.
- ۲- آسمندجوتقانی، علی. (۱۳۸۰). تاریخ ادبیات در قوم بختیاری، اصفهان: شهسواری.
- ۳- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۸). از اسطوره تا حماسه. چاپ دوم، تهران: سخن.
- ۴- آقاخانی‌بیژنی، محمود و همکاران. (۱۳۹۶). «باور بلاگردانی در قوم بختیاری»، دوماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه، سال ۵، شماره ۱۴، خرداد و تیر. صص ۴۹-۶۷.
- ۵- احمدیان، بهرام. (۱۳۸۷). پژوهشی درباره ایل بختیاری، تهران: آگاه.
- ۶- اکبری، پریسا. (۱۳۹۴). آب در هنر دنیای باستان، تهران: تپسا.
- ۷- الیاده، میرچا. (۱۳۸۶). چشم‌اندازهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، چاپ دوم، تهران: طهوری.
- ۸- امان‌اللهی بهاروند، سکندر. (۱۳۷۰). قوم لر، تهران: آگاه.
- ۹- امیرقاسمی، مینو. (۱۳۹۱). درباره قصه‌های اسطوره‌ای، تهران: مرکز.
- ۱۰- اوستا. (۱۳۹۲). گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. چاپ هفدهم، تهران: مروارید.
- ۱۱- اوشیدر، جهانگیری. (۱۳۷۱). دانشنامه مزدیسنا، تهران: مرکز.
- ۱۲- ایمان، محمدتقی. (۱۳۸۸). مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۱۳- باجلان فرخی، محمدحسین. (۱۳۹۲). اسطوره و آیین، چاپ دوم، تهران: افکار.
- ۱۴- بختیاری، علیقلی‌خان. (۱۳۶۲). تاریخ بختیاری، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- ۱۵- بهمن بیگی، محمد. (۱۳۶۸). بخارای من ایل من، چاپ اول، تهران: آگاه.
- ۱۶- بهنام، جمشید. (۱۳۵۲). ساخت‌های خانواده و خویشاوندی در ایران، چاپ دوم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- ۱۷- پاینده، حسین. (۱۳۸۹). داستان کوتاه در ایران، جلد ۱، چاپ اول، تهران: نیلوفر.
- ۱۸- تهماسبی کهیانی، جهانبخش. (۱۳۹۱). اوسانه‌های لردگان، چاپ اول، شهرکرد: نیوشه.

بن‌مایه‌های اساطیری در منتخبی از قصه‌های بختیاری و... (ص ۸۵-۱۰۸) --- فرشته روستا و همکاران ۱۰۷

- ۱۹- داد، سیما (۱۳۸۵). فرهنگ اصطلاحات ادبی، تهران: مروارید.
- ۲۰- رستگارفسائی، منصور. (۱۳۸۸). پیکرگردانی در اساطیر، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۲۱- روحانی سراجی، سید حسن، خسروی، حسین و همتی، امیرحسین. (۱۳۹۷). «کهن‌الگوی مادر مثالی در قصه‌های مشدی گلین خانم با تکیه بر نظریات یونگ»، نشریه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۱۴، شماره ۵۲، پاییز. صص ۲۱۱-۲۴۷.
- ۲۲- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۳۳). مجله سخن، جلد ۵، شماره ۱۲. صص ۹۲۰-۹۲۵.
- ۲۳- شوالیه، ژان و آلن گربان. (۱۳۸۸). فرهنگ نمادها، جلد ۱-۵، ترجمه سودابه فضایی، چاپ سوم، تهران: جیحون.
- ۲۴- صادقی، اسماعیل و آفاخانی بیژنی، محمود. (۱۳۹۵). بوطیقای شعر نو روایی معاصر، چاپ اول، شهرکرد: دانشگاه شهرکرد.
- ۲۵- صادقی فسائی، سهیلا و عرفان‌منش، ایمان. (۱۳۹۴). «مبانی روش‌شناختی پژوهش اسنادی در علوم اجتماعی»، راهبرد فرهنگ، سال ۸، شماره ۲۹، صص ۶۱-۹۱.
- ۲۶- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۳). شاهنامه، جلد ۱-۲، پیرایش جلال خالقی مطلق، چاپ اول، تهران: سخن.
- ۲۷- کرتیس، وستا سرخوش. (۱۳۹۰). اسطوره‌های ایرانی، ترجمه عباس مخبر، چاپ هشتم، تهران: مرکز.
- ۲۸- کریستین سن، آرتور. (۱۳۹۳). نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، چاپ پنجم، تهران: چشمه.
- ۲۹- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۹۴). نامه باستان، ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی، جلد ۷، چاپ چهارم، تهران: سمت.
- ۳۰- کوپر، جی. سی. (۱۳۹۲). فرهنگ نمادهای آیینی، ترجمه رقیه بهزادی، چاپ اول، تهران: علمی.
- ۳۱- لیموچی، کنایون. (۱۳۸۵). افسانه‌های مردم بختیاری، تهران: پازی تیگر.
- ۳۲- مارزلف، اولریش. (۱۳۷۶). طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی، ترجمه کیاکاوس جهان‌داری، چاپ دوم، تهران: سروش.

- ۱۰۸ فصلنامه ادبیات و زبان‌های محلی ایران زمین، دوره ۱۱، شماره ۲، پیاپی ۳۲، تابستان ۱۴۰۰
- ۳۳- محبوب، محمدجعفر (۱۳۹۳). ادبیات عامیانه ایران، به کوشش حسن ذوالفقاری، چاپ پنجم، تهران: چشمه.
- ۳۴- مختاریان، بهار. (۱۳۹۲). درآمدی بر ساختار اسطوره‌ای شاهنامه، چاپ دوم، تهران: آگه.
- ۳۵- مصطفوی، علی اصغر. (۱۳۶۹). اسطوره قربانی، چاپ اول، تهران: مؤلف.
- ۳۶- میهن دوست، محسن. (۱۳۵۵). «پدیده‌های وهمی دیر سال در جنوب خراسان»، مجله هنر و مردم، شماره ۱۷۱، تهران. صص ۵۰-۴۴.
- ۳۷- واحد دوست، مهوش. (۱۳۸۷). نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه، چاپ دوم، تهران: سروش.
- ۳۸- وارنر، رکس. (۱۳۸۶). دانشنامه اساطیر جهان، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، چاپ سوم، تهران: اسطوره.
- ۳۹- ورمازرن، مارتین. (۱۳۹۳). آیین میترا، ترجمه بزرگ نادرزاد، چاپ هشتم، تهران: چشمه.
- ۴۰- ولدی جهان‌آباد، عبدالله. (۱۳۹۴). طنز و حماسه بویراحمدی، یاسوج: چویل.
- ۴۱- هال، جیمز. (۱۳۹۰). فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب، ترجمه رقیه بهزادی، چاپ پنجم، تهران: فرهنگ معاصر.
- ۴۲- هینلز، جان راسل. (۱۳۹۳). شناخت اساطیر ایران، ترجمه محمدحسین باجلان فرخی، چاپ چهارم، تهران: اساطیر.
- ۴۳- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۶). فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، تهران: فرهنگ معاصر.
- ۴۴- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۶۸). چهار صورت مثالی، ترجمه پروین فرامرزی، چاپ اول، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ۴۵- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۹). انسان و سمبول‌هایش، ترجمه محمود سلطانی، چاپ هفتم، تهران: جامی.